

FERENCZI SÁNDOR JELENTŐSÉGE EGY PASZTORÁLIS PSZICHOLOGIA SZÁMÁRA*

Martin Weimer

1. A kávéházban

Témám címként szereplő négy alapmotívumából egyfajta forgatható keretet lehet összeállítani. Tetszőleges kapcsolatok alakíthatók ki a kulcskifejezések között; a *paralellismus membrorum* formáját választottam, hogy töprengéseimet elhelyezhessem két különböző referenciamodellben: egyrészt a – mindenekelőtt lutheri – krisztológia, másrészt Wilfred R. Bion pszichoanalízisének összefüggéseiben. Ferenczi-olvasatom perspektíváját ezek a modellek adják.

Témám első két kulcskifejezése mintegy kiemeli a kölcsönösség Ferenczi-féle paraméterét¹ a pszichoanalitikus terápia elméletéből, és áthelyezi a pszichoanalízis és a keresztény vallás közti határterületre. Ám csak egész minimális transzformációról van itt szó: úgy érzem, hogy Ferenczi aktualitása azért csorbíthatatlan egy mai pasztorálpszichológus számára, mert Freudtól igen eltérő módon nála a pszichoanalízis és a vallás nemcsak a metapszichológiai spekuláció huzatos magaslatain találkozhat, hanem úgyszólván lent is akár, a pszichoanalitikus terápia gyakorlatának hétköznapi jelenségei között (Ferenczi, 1913). Munkám második részében közelebbről

* Az „Együttérés nélkül nincs gyógyítás – Ferenczi Sándor, 1873–1933” című konferencián, a Hofgeismari Evangélikus Főiskolán tartott előadás (1998.5.12). Köszönöm Ingrid Behrends néhány korrekciós javaslatát.

¹ Ferenczi kísérletei a kölcsönös analízissel nemcsak a pszichoanalízis későbbi, a viszontáttétel strukturáló funkcióját illető belátásait előzik meg, hanem azt a rendszerelméleti felismerést is, hogy a megfigyelő strukturálja megfigyelése tárgyát.

is megvizsgálom ezt az aspektust, de annyit már itt leszögezhetek, hogy Ferenczi *A hit, a hitetlenség és a meggyőződés* című előadásának nyomán a pszichoanalitikus hivatás igen időszerű problémáira bukkanhatunk.

Mivel szeretnék két további pasztorálpszichológiai tapasztalatot elővezetni Ferenczivel kapcsolatban, először is veszem magamnak a bátorságot, hogy késői szemlélőként belopózzak az egyik budapesti kávéházba, ahol a rövid magyar Tanácsköztársaság ideje alatt illusztris társaság gyűlik össze. Láthatom a pszichoanalitikus Ferenczi Sándort beszélgetni a filozófus Lukács Györggyel és a szociológus Karl Mannheimel, Bartók Bélával és Kodály Zoltánnal, más analitikusokkal, a tanítványaival, például Bálint Mihállyal, Margaret Mahlerrel, René A. Spitzcel, Hermann Imrével – és persze Melanie Kleinrel is, őt is feltétlenül odaképezem; szintén Ferenczihez járt analízisbe, és Ferenczi javasolta neki, hogy szentelje magát a kisgyermek analízisének. A szomszéd asztalnál ülve – egy 20. századi teológus számára ez az illendő hely – csak egy-egy mondattöredéket hallok, aminek megvan az az előnye, hogy közben átadhatom magam egy tipikus kleiniánus fantáziának, nevezetesen hogy az említettek minden jövődöbéli újszülöttje teljes készenlétben jelen van már a beszélgetésük corpusában, és „bölcscsecsemőként” (Ferenczi, 1923) részt vesz benne: talán a szociológus Norbert Elias is, aki hamarosan barátságot köt Mannheimel, és a '40-es években, londoni száműzetésben Simon H. Foulkesszal együtt kidolgozza a csoportanalízis elméletét; ebben és egész életművében is továbbírja a Ferenczi munkásságának mélyén meghúzódó egyik alapvető gondolatot: azt, hogy *minden pszichés jelenség lényegileg összefügg egymással*.² Minden pszichés jelenség egy biológiai rendszer része,³ és a pszichoterápiás technika kontextusában ez a rendszer a páciens–analitikus viszony. De természetesen Wilfred Bion is ott van már mint „wise baby”, aki alapvető írásait

² A Foulkes és Bion, illetve Tavistock közötti nevezetes rivalizációt itt nem tárgyalom részletesebben. A vitás értelmezések (King, Steiner, 1991) folytatását a csoportanalízis szintjén lehet kezelni. Talán a német nyelvű analitikusok úgy próbálhatnának meg erre a nemzetiszocializmus alatt száműzetésben zajlott vitákban megjelenő német történelmi káoszra a tudatukban valamiféle jóvátételt keresni, hogy megpróbálják ezt a megosztottságot illetően is érvényesíteni a depresszív pozíciót, amelyre integratív tendenciák jellemzők. Számomra úgy tűnik, hogy ez a feladat. Jelen szövegben ennek a próbálkozásnak apró példája az „establishment” (Bion) illetve a „bennfentesek” (Elias) fogalom használata. Bion establishment-fogalmában a a/ modell áll a háttérben; Elias „bennfentesek” fogalmánál a „bennfentesek” és „kívülállók” (1990) közötti folyamatszerűen változó viszony igen hasonló modelljéről van szó.

³ A kapcsolódást Matte-Blancónak a pszichikus jelenségek biológiai struktúrájával kapcsolatos elgondolásával csak megemlíteni tudom (Matte-Blanco, 1988)

mind csak kiképző analitikusa, Melanie Klein halála után teszi közzé, és aki – évtizedekkel azelőtt, hogy német nyelvterületen Johannes Cremerius felveti ezt a kérdést – integrálja a kétféle pszichoanalitikus technikát, egyrészt tehát azt, amelyik a belátást célozza meg, másrészt pedig azt, amelyik az élményre irányul. Kétségtelen, hogy ez is Ferenczi hatástörténetének egy késői eleme, pontosabban: a pszichoanalitikus technikával kapcsolatos Freud–Ferenczi ellentét öröksége (Haynal, 1987). Hogy mitől öltötte alkalmanként a teljes antagonizmus alakját ez az elvi vita, hogy tehát a pszichoanalitikus technikának a patogén élmény emlékezeti felidézését, vagy pedig az indulatáttételben történő megisméltését kell-e céloznia, azt Bion munkássága véleményem szerint metapszichológiailag is megragadja: elég csak megvizsgálni, hogyan mutatja be Bion „Rács”-a⁴ az érzelmi élmények transzformációjának lehetséges folyamatait (Bion, 1963). Az érzelmi élmény, így Bion, rendkívül eltérő formákat ölthet: felveheti erőszakosan kilökött lövedék (béta-elem), álmogondolat vagy deduktív tudományos rendszer egy elemének alakját. Röviden mindaz, amit így a kávéházban hallani lehet, és amit az ember – a minden tekintetben Ferenczihez kötődő fantáziahagyományon belül – szabadon asszociálva elképzelt magában, ily módon egyáltalán nem csak anyai *progressziónak* látszik, mert ahogy János Apostol I. levele 3, 2 részében áll, „még nem lett nyilvánvalóvá, hogy mivé leszünk”. Jelen munkám harmadik részében mindenesetre megpróbálok teológiai oldalról hozzászólni a traumakonfliktus kérdéskörhöz.

Legfőbb ideje hát, hogy a budapesti kávéházból visszatérjünk ide, Hofgeismarba! Az utóbbi évek számomra legfontosabb pasztorálpszichológiai olvasmányélményei közé tartoznak Hartmut Ragusénak a (nemcsak) bibliai szövegek pszichoanalitikus hermeneutikájával foglalkozó művei (Raguse 1993, 1994; vö. Weimer 1994, 1995).⁵ Ragusénak is éppen az a terve, hogy integrálja a pszichoanalitikus technika emlékezet- és élménykomponensét, a különbség csak az, hogy a 80-as évek végének bázeli kávéházában a pszichoanalitikus marxista filozófusok és kortárs zeneszerzők helyett nyelvészekkel és szemiotikusokkal üldögél együtt. Raguse kiinduló kérdése így hangzik: milyen élményt nyújt nekem az olvasott szöveg? Ez az én esetemben Ferenczit, a „kis forma mesterét” (Dahmer, 1978, 14) illetően az állan-

⁴ A „Rács” (*Grid*) Bionnál egy speciális jegyzetelési rendszer, amely az analitikus óra során elhangzott kijelentések struktúrájának megragadására szolgál. Lásd részletesen: J. és N. Symington: *W. Bion klinikai munkássága*. Animula, Budapest. 1999., 41–54. old. (*A szerk.*)

⁵ Raguse kategóriája: a szöveg hatástörténete, amelynek alapján annak tudattalan tartalmát rekonstruálni lehet, éppúgy érvényes erre a szövegre is.

dó ambivalencia, a szinte soha fel nem oldott konfliktus. Úgy érzem, mint ha a tudattalan trükkje lenne, hogy Ferenczit olvasva a konfliktus mint olyan – ami Ferenczi hatástörténetében később a traumával kapcsolatos elvi ellentétte nővi ki magát – jelenik meg az olvasott szöveg nyújtotta központi élményként. Példának, nem minden alap nélkül, az 1910-es *A pszichoanalitikus mozgalom történetéből* című előadást választom számtalan darabból álló munkásságából. Az előadásnak köztudomásúlag – és ez a pszichoanalitikus szöveginterpretáció „emlékezési aspektusával” van összefüggésben, azzal az aspektussal, amelynek a teológiai szakmában a történeti-kritikai módszer felel meg – hallatlanul messzire ható következményei lettek, hiszen Ferenczi a pszichoanalízisnek éppen azt az intézményesítési folyamatát javasolta, amelytől később neki magának kellett oly sokat szenvednie. Pontosan ez a pszichoanalitikus intézményrendszer lesz az, amely 1932-ben Wiesbadenben a legnagyobb nehézségeket támasztja Ferenczi számára, hogy egyáltalán felolvashassa a *Nyelvzavar a felnőttek és a gyermek között* című munkáját (Ferenczi, 1933). Ahogy Ferenczi a fent említett 1910-es előadás bevezetőjében találó metaforával „hiúság vásárának” nevezi a tudományos kongresszusokat (1910, 48), ugyanúgy naplójegyzeteinek és utolsó művének, a wiesbadeni előadásnak is egyik alapeleme lényegét tekintve a „pszichoanalitikusok képmutatásának” kritikája. De vajon nem ő maga volt-e az – *utólagosan* nézve, hogy a pszichoanalízis egyik központi kategóriáját használjuk –, aki a pszichoanalízis intézményesítésének kezdőimpulzusát megadva legelőször szerzett nyílt szociális teret pontosan ugyanennek a hipokrizisnek? Így is lehet nézni; én mindenesetre nem tudom úgy olvasni Ferenczit, hogy ne bólgassak lelkesen az egyik pillanatban, és ne rázzam helytelenítőleg a fejemet a következőben. Úgy tűnik számomra, hogy Ferenczi olvasása megismétli az olvasóban azokat az ősi fejmozgásokat, amelyek az igenhez és a nemhez (René A. Spitz), a beszíváshoz és a kiköpéshez (Melanie Klein), a megkapaszkodáshoz és az eltaszításhoz (Hermann Imre), az oknofiliához és a filobatizmushoz (Bálint Mihály) rendelhetők hozzá. Ugyanígy Ferenczi az idézett előadásban egyrészt a szabad véleménycseré fórumát akarja megszervezni a pszichoanalízis intézményrendszerének létrehozásával, másrészt viszont ugyanezzel az intézményrendszerrel „kezeséget” akar biztosítani arra nézve, „hogy az illető tényleg a Freud-féle pszichoanalitikus eljárást s nem valami saját használatra összetákolt módszert alkalmaz” (Ferenczi, 1910, 147) – de vajon nem pontosan ezt tette-e ő maga is, mégpedig csodálatra méltó kreativitással, amikor a pszichoanalízisből a súlyos regresszióban lévő páciensek kezelésére alkalmas „saját használatra összetákolt módszert” alkotott?

Mármost a sokféle ambivalenciát lehet mindig személyes mozzanatokból magyarázni mindkét vonatkozásban, Ferenczinél ugyanúgy, mint Freudnál, ahogy elsősorban André Haynal (1987) és Ilse Gubrich-Simitis (1980) teszi. Nekem úgy tűnik, feltétlenül érvényes itt is a „tertium datur”. Mert a Freud–Ferenczi viszony kétségtelen tragikus színezete, amit Haynal és Gubrich-Simitis egyaránt hangsúlyoz, véleményem szerint valójában egy máig nem tisztázott problémára hívja fel a figyelmet, ez pedig a *tudattalan szerepe a társadalmi szervezetekben*,⁶ különösen a pszichoanalitikus szervezetekben. Ahogy Bion fogalmaz az *Attention and Interpretation* című munkájában (Bion, 1970): a messianisztikus gondolat legtipikusabb képviselője a pszichoanalitikusok első nemzedékében – ez természetesen Ferenczi⁷ – (a messianisztikus gondolat itt a társadalmi tudattalan jelentősége a pszichoanalitikus intézményekben és az analitikusszerepben) egyidejűleg az establishment mellett száll síkra! Ez azt a benyomást kelti, mintha az 1910-es év Ferenczije visszaretent volna saját, a társadalmi tudattalan pszichoanalízisben való jelenlétével kapcsolatos kreatív felfedezéseitől, vagy, Norbert Elias terminológiáját alkalmazva, mintha a kívülálló egyszer csak a bennfentesek köntösét ölténé magára álruhának.⁸ A pszichoanalitikus intézmények azonban, és ebben egyébként úgy hasonlíthatnak az egyházakra, mint egyik tojás a másikra, a Nem-Szervezhető társadalmi megszervezésének kísérletét tárják elénk; az elsődleges folyamat vad, irányítatlan dinamikáját a másodlagos folyamat szarítókötélre akarják kitergetni, ahol persze gyorsan ki is száll belőle a szusz. A szakadatlan elmélkedést, mint Helmut Schelsky (1965) is írja, csak nagyon korlátozottan lehet intézményesíteni. Az ilyen tiltakozásokat a pszichoanalitikusok a mai napig az *ad personam* értelme-

⁶ A társadalmi szervezetek pszichoanalitikus szemszögből való vizsgálata újabban igen fontos adalékokat nyújtott számomra a tudattalan családra leszűkített konstrukcióinak dekonstruálásához (vö. Weimer, 1999).

⁷ És természetesen Ferenczi volt az is, aki a „Titkos Bizottságban” (Wittenberger, 1995, 242) zajló konfliktusok csúcspontján azt az éles szemű megjegyzést tette, hogy ezeknek a konfliktusoknak mindenképpen az az egyik kiindulópontja, hogy Freud nem analízáltatta magát. Tehát azzal a javaslattal állt elő, hogy néhány hónapra az analitikusa lesz. Ez megmaradt javaslatnak. – A wiesbadeni előadásban Ferenczi meglelti az analitikusok egyik szerep-problémáját, a képmutatást, ami akkor valóban forradalmi kiállásnak számított. Akármenyre is megvannak ennek a képmutatásnak az egyéni okai, mégis kétségtelenül szerepjelenséget tár elénk, tehát a pszichoanalitikusok foglalkozási szerepében jelen lévő tudattalan társas jelenségekre mutat rá. Megint szembekerültünk a számtalan jelenség egyikével, ahol Ferenczi olyan korát messze megelőző sejtéseket mond ki, amelyekhez csak generációkkal később zárkóznak fel (A társadalmi szerepek pszichoanalíziséhez: Weimer, 1999).

⁸ Mint tudjuk, eltart egyébként pár évig, amíg a tornacipőből külügyminiszteri öltöny lesz.

zés bármikor rendelkezésre álló eszközével szokták visszaverni. Ami Ferenczit illeti, mi sem könnyebb, mint felhívni a figyelmet apakonfliktusára a Freuddal való viszonyában, és Freud reciprok problémáira. Véleményem szerint azonban az ilyen értelmezéseknél egy kimondottan a pszichoanalízisre jellemző elhárító mechanizmusról van szó, amely a tudattalannak a társadalmi szervezetekben való jelenléte ellen szolgál védekezésül (Weimer, 1999), és egyébként is csak a terápiás térben van helye *ad personam* értelmezésnek. Ebben a konkrét esetben szerintem egy ilyen típusú értelmezés arra alkalmas, hogy kiürítse a Ferenczi olvasása közben fellépő jellegzetes ambivalenciaélményt, még mielőtt valódi megértése lehetővé válna. Én emellett vagyok, hogy az *ad personam* értelmezés és a szervezetspecifikus konfliktusok pszichopatológiai címkézésének tendenciájával szemben (ezt egyébként Ferenczi esetében ő maga és Freud is buzgón gyakorolta, míg végül a Jones-féle életrajzban érte el végzetes mélypontját azzal a rágalommal, hogy Ferenczi, aki történetesen Jones analitikusa is volt, élete utolsó szakaszában paranoiában szenvedett). Egyelőre tartsuk meg az olvasás közbeni ambivalencia élményét – Bion kantiánus fogalmát használva – „telítetlen elemként”. Később talán jól beleilleszkedik egy másik értelmi összefüggésbe. Írásom negyedik és egyben utolsó részében újra foglalkozni fogok vele egy telefonos lelkisegély-szolgálatból származó eset példája kapcsán, ami alkalmas ad arra, hogy a kölcsönösség Ferenczitől eredő tradícióján belül egy teológiai gondolatot lopjak be a pszichonalitikus terápia technikájába.

2. A lelkész a dívány mögött

A *Klinikai naplóban* (1996) Ferenczi időnként teljesen fesztelenül adja át magát a teológiai spekulációnak. Nemcsak az én-pszichológia⁹ kritikáját találjuk meg itt *avant la lettre*, hanem ezzel a kritikával párhuzamosan a teljes kiengesztelődés teológiai gondolatát is. Az 1932. június 30-i bejegyzésből idézek:

A „mindenki reagálása mindenre” (az univerzumban) korábban jelen van, mint az önvédelmi szerveződés (egyéniesség). [...] (*Önmaga érzékelésé-*

⁹ Mario Erdheim (1996, 161) hívta fel a figyelmet arra, hogy „a pszichoanalitikus ego-pszichológia éppen abban az évben fejlődött ki, amelyben a faszizmus hatalomra jutott: amikor tehát az én és racionalitása egyre nagyobb veszélybe került. Ez a mondat azonban mindenképpen még nagyobbat durran, ha Zygmunt Baumannal (1992) a nemzetiszocializmust a racionalitás diadalaként értjük

nek ténye feltételezi egy nem-Én létezését, az *Én egy absztrakció*. Ezen absztrakció *előtt* éreznünk kellett az Egészet [az univerzumot.] A gyermek még közelebb van ehhez az univerzális érzéshez (érzékszervek nélkül); mindent tud (érez), bizonyára még sokkal inkább, mint a felnőttek [...] A felnőttek relatíve idióták. A gyermekek mindent tudnak. (1996, 163–164.)

A teljes kiengesztelődés teológiai motívuma itt nem eszkatológiai toposz, a jövőről szóló teológiai spekuláció, ahogy a tudományos teológia térképére szokás szerint gondosan felrajzolják, hanem a pszichogenezis része.¹⁰ Ferenczi itt megfogalmaz valamit, amit sokkal később Grünberger Béla (1976) vet fel ismét a prenatális primer nárcizmus homeosztázisával kapcsolatos elgondolásában. Ebben is utalást láthatunk a pszichoanalízis alapjául szolgáló talmudi hagyományra, amely a magzati mindentudásnak ugyanezt a motívumát tanítja:

Rabbi Szimláj mondta: Mire hasonlít az anyja testében a gyermek? Csukott zsebkönyvre. Kezei a halántékán vannak, két könyöke a két térdkalácsán, két sarka a faránál; fejét a térdei közé hajtja, a szája csukva van, a köldöke nyitva. Azt eszi, amit az anyja eszik, és azt issza, amit az anyja iszik; nem választ ki semmi szennyet, különben megölhetné az anyját.

Amint világra jön, kinyílik, ami zárva volt, és bezárul, ami nyitva volt. Ha nem így lenne, nem élhetne akár csak egyetlen órát sem. A feje fölött fény gyullad, körülkémleli és fürkészi a világot az egyik végétől a másikig, mert azt mondja az írás: „Az kinek a lámpása az én fejem fölött fénylett, annak fényénél jártam a sötétben” (Babiloni Talmud, 1981, 501)

Persze véleményem szerint a talmudi hagyomány és Ferenczi között van egy egyáltalán nem elhanyagolható különbség. A talmudi hagyomány nem

¹⁰ Lehet, hogy átvehetné a pszichoanalízis a teológiából mindenek előtt a jövőperspektíváról szóló 3. hitcikkelyt, amely annyira hiányzik neki? Úgy tűnik, igen Különösen az analízis befejezésének kérdésénél válik ez jelentőssé (Schütt, Weimer 1998). Ferenczi ezzel kapcsolatos munkájában (1928, 235) így fogalmaz: „az analízisnek úgyszólván végelgyengülésben kell kimúlnia”. Ez a megfogalmazás ékesszólóan mutatja a pszichoanalitikus módszer idealizálása mellett azt is, hogy az elméletnek hiányzik a jövőaspektusa. Egy pasztorálpszichológiai jövőfogalomnak véleményem szerint Melanie Klein depresszív pozícióval kapcsolatos elgondolásából kell kiindulnia. Ennek a dialektikája, amelyben a múlthoz kapcsolódó büntudatról és a jövőhöz kapcsolódó jóvátételi vágyról van szó, az univerzális egyidejűség jelenlegi helyzetében (Nowotny, 1989) kikerülhetetlen társadalomkritikus gondolatokat tartalmaz. Mivel még a másság tolerálását is a depresszív pozíció egy fontos vívmányának tartjuk, ezért úgy tűnik nekem, hogy ez adhatja meg a lehetséges fogalmi keretet a pszichoanalízis befejezésének nehéz témájához.

idealizálja a gyermeket, mert vallásos öröksége, a zsidó istenkép alapján az identitás hiánya természetes állapot a számára. A gyermek idealizálásában ezzel szemben, úgy tűnik, az eredetmítosz-gondolkodásmód (Heinrich, 1964) egy formáját érhetjük tetten a pszichoanalízisben; ez a gondolkodásmód Ferenczi legnagyobb szabású, *Katasztrófák a nemi működés fejlődésében* (1929) című művének kritikai olvasása során mutatkozik meg a legvilágosabban. Ezzel az eredetmítosz-gondolkodásmóddal szemben a pszichoanalízis megkerülhetetlen zsidó komponensének véleményem szerint éppen az a lényege, hogy az őseredet felett nem lehet szabadon rendelkezni.¹¹ Úgy tűnik viszont, hogy a gyermek, illetve – a terápiás technika kontextusában – a traumát elszenvedett áldozat idealizálása az egyik olyan elem, amely kockázatosná teszi Ferenczi hozzáállását. Hogy már itt utaljak a 3. részre: a traumaterápia egyik technikai problémája véleményem szerint abban áll, hogy a terapeutának szükségképpen képesnek kell lennie a tettes szerepével való azonosulásra, és hogy emiatt akár a gyermek, akár az áldozat idealizálása érthető úgy, mint ennek a projektív identifikációnak az elhárítása. Mindennek a teológiai jelentésére a következő fejezetben térek vissza.

És most az ambivalencia másik oldala: nézzük Ferenczi *A hit, a hitetlenség és a meggyőződés* című 1913-as előadását. Lenyűgöző, hogy tizennégy évvel az *Egy illúzió jövője* (Freud, 1927) előtt a pszichoanalitikus valláspszichológia olyan szorosan kötődik ebben a műben az empiriához, hogy efféle teljesítményre tudomásom szerint a mai napig senki más nem vállalkozott. Ott van Ana-Maria Rizutto *The Birth of the Living God* című munkája (1979), amely szintén azt vallja, amit Ferenczi már 1913-ban hangsúlyozott (jellemző a pszichoanalitikus hagyományra, hogy ezt a forrást Rizutto sem említi!), hogy a vallásos hit és a hitetlenség egyformán pszichoanalitikus tisztázásra szorul, és a mű empirikus vizsgálatai mégsem utalnak arra, ami az 1913-as Ferenczi-féle érvelésnek éppen a lényegét adja: az indulatáttétel és a viszontáttétel folyamatára. Ferenczi ebben az előadásában mindazonáltal egyenesen összemossa az indulatáttételre és a hitre való képességet (1913, magyar kiadás, 17). Mindenekelőtt azonban, és szerintem

¹¹ A pszichoanalízis zsidó szubtextusának kérdéséhez ld. Blumenberg, 1997. Terjedelmi okokból ennek a technikai implikációiba nem tudok mélyebben belemenni, csak jelzem, hogy Ferenczi terápiás technikájában az anyaszereppel való azonosulást, ahogy ő látja, én eredetmítosz-gondolkodása megvalósításának tartom. Egyébként itt is tetten érhető mélyen ambivalens viszonyulása Freudhoz: Freud patriarchális eredetmítoszt konstruált, úgyhogy Ferenczi pedig matriarchálisat.

ebben az összefüggésben ez adja Ferenczi páratlan aktualitását. Ferenczi itt a pszichoanalitikus alaphelyzetet illetően határozottan szembehelyezkedik a természettudományos empirizmussal, mivel szerinte a pszichoanalízis „abból a tényből indul ki, hogy igazi meggyőződések csak érzelmileg aláfesztett *élményekből* szerezhetők, és hogy ezeknek létrejövele a gyűlölet és a hitetlenség érzései által akadályozódik meg” (uo. 26.) „Feeling is believing” (uo. 24.), ahogy nem sokkal előbb tömören fogalmaz. Innen egyenes út vezet ahhoz, ahogy Wilfred Bion meghatározza a pszichoanalitikus alapbeállítottságát a pszichoanalízis folyamatában: „faith” (Bion, 1970), mivel a pszichoanalízis tárgya, Bion rejtjelnyelvén „O”, a Megismerhetetlen, konkrétan nem érzékelhető. Ferenczi a tudományos objektivitásra való törekvést mindazonáltal már 1913-ban a mágikus omnipotencia-törekvés fázisához rendelte hozzá, amint ez *A valóságérzék fejlődésfokai és patológikus visszatérésük* (1913) című cikkéből kitűnik, és csak azt kívánhatjuk, hogy néha idézze és vegye fontolóra ezt a gondolatot a mai, és talán kiváltképp a német pszichoanalízis, amely oly buzgón igyekszik bevezetni a minőségbiztosítási normákat a pszichoanalitikus munkába, hogy így tovább csügghessen a társadalombiztosítás emlőin. A pszichoanalitikus alapbeállítottságtól igencsak eltérően a valóságérzéknek ezen a fejlődésfokán Ferenczi szerint még félreérthetetlenül a „seeing is believing” dominál (i. m., 139); itt még jól meg kell ragadni a dolgokat, hogy birtokba lehessen őket venni.¹² A pszichoanalízis tárgya azonban nem látható; érzékszervekkel egyáltalán nem fogható fel, ahogy Ferenczi már 1913-ban jó érzékkel megfogalmazta, és később Bion is ezt tette meg pszichoanalitikus ismeretelmélete alapjául. Ez mindenképpen az „embertudományok” körébe utalja a pszichoanalízist, hogy Norbert Elias kifejezésével éljünk, ahol egyebek mellett kétségtelenül szoros közelségben van a teológiával. A pasztorálpszichológus tehát azt kérdezi magától, hogyan lehetnek képesek gyakorló pszichoanalitikusok a szakértő pozíciójából tekinteni másokra, és közben befogadni ezt a Ferenczit, aki számára a pszichoanalitikus viszonyulásmód mottója így hangzik: *feeling is believing*.

¹² Nem akarom elhallgatni, hogy a minőségbiztosításra irányuló analóg technikákat a pszichológiai tanácsadásban ugyanúgy az omnipotens „seeing is believing” megvalósulásának tartom. Szociológiailag minden ismert társadalom a munka célracionális rendszerei mellett megengedett magának a lelket képviselő vallási rendszereket, amelyek gazdaságilag az anyagi javak áldozatként való céltalan elpazarlásának elvi alapján nyugszanak (legátfogóbban: R. Bischof: Georges Bataille, 1984). A Fal leomlása óta a kapitalizmus azt sugallja, hogy ezt a vallásos területet csak a szórakoztatóipar ipari manifesztációi között lehet megszervezni. Boris Becker szervéja az áhítat és Berti Vogt é az áldozat.

És most nézzük megint az ambivalencia másik oldalát! Mert éppen ezt a pszichoanalízis tárgyának „feeling is believing” típusú megközelítéséről szóló, korát messze megelőző felismerést korrumpálja Ferenczi – meg kell kockáztatnom a fogalmat –, amikor a pszichoanalitikus magatartásában mindezt az anyai hozzáállással azonosítja. Természetesen ezzel híven követi a 18. század antropológiai hagyományát, amely a szenzibilitást a női, az irritabilitást pedig a férfi princípiumhoz rendeli hozzá (Honegger, 1991),¹³ úgyhogy lehet, hogy a Ferenczi olvasásakor fellépő ambivalenciaérzés egy része a 18. századi antropológiai meghatározottság láttán kiábrándult idealizáció tipikus vonásait viseli magán.

1933-ban még azt írja (p. 219): „Az öntudat nélküli beteg transzállapotában *valóban* egy gyerek, amely nem reagál az intelligens felvilágosításra, legfeljebb az anyai barátságos modorra”. Ferenczi eredetmítosz-gondolkodó, tehát szükségét érzi, hogy megkonstruálja a terápiás technika anyai eredetmítoszáét, és csak egyetérthetünk Lili Gasttal (1992), aki úgy látja, hogy éppen ezen a ponton indul útjára a pszichoanalízis történetében az anyai regresszió, amely aztán körülbolyongja a pszichoanalízis konfliktusmodell jegyében fogant emancipációigényének köves, mocsaras, mindenestre teljességgel járhatatlan vidékét. Időnként meg is látszik mindez a mai német nyelvű pszichoanalitikus irodalmon, például amikor a bioni a-t naivan az anyasággal azonosítják és pszichoanalitikus alapbeállítottságot kreálnak belőle, miközben nagyvonalúan elsiklanak afelett, hogy történetesen a szoptatási alaphelyzetben a csecsemő szájjürege a, az erigált mellbimbó pedig (Lazar, 1988; idézi Weimer, 1997). A a/ Bionnál valóban „*A pszichoanalízis alapelemei*” (1963), más szóval absztrakciók, és nem a gyakorlatban megjelenő empirikus formák. Mindezt, úgy vélem, napjainkban gyakran tévesen érzékelik, mégpedig egyfajta patriarchális nemi polaritás kontextusában, ami Ferenczi gondolkodását is teljes egészében áthatja, mint ez *Männlich und Weiblich* (Férfias és nőies) című munkájából (1929) különösen világosan kitűnik: ez az írás egyszerűen elsiklik a pszichoanalízis első nagy nemi vitájának tényei felett. Ilyen az, amikor teljes sebességgel halad az anyai regresszió! Mégpedig pontosan abban a testtartásban, amit Walter Benjamin Paul Klee „angelus novusán” látott (1977): Rémülettől tágra nyílt szemmel néz vissza arra a pontra, ahonnan „a Paradicsom felől kelt vihar” könyörtelenül kisöpörte, egy anyainak elgondolt őseredet árnyéksze-

¹³ „Ki az a merész argonauta, aki ezt az ismeretlen tengert (a nőiséget, M. W.) behajózta?” – kérdezi 1774-ben Theodor Gottlieb von Hippel (idézi Honegger, id. mű 87.). A válasz: Ferenczi Sándor! Ő ugyanis éppen ezt a metaforát használja.

rú képére. Ferenczi érzésem szerint legmélyebb eszményképét meglepő pontossággal fejezi ki ez a Benjaminszólásból származó megjegyzés: „A múlt titkos indexet hordoz magán, s a megváltáshoz van rendelve általa” (i. m. 962). Csodálatosan felvillan ebben az idézetben a Ferenczi pszichoanalízisében is jelenlévő zsidó hagyomány, amelyet Ferenczi ugyanakkor korrumpál is azzal, hogy eredetmítoszokban gondolkodva az anyasággal forrasztja egybe.

De tekintsük át most mindezt pasztorálpszichológiai nézőpontból. Úgy tűnik számomra, hogy valójában Ferenczi az első pszichoanalitikus, aki terapeutaként a „pásztor”, a lelkipásztor szerepével azonosul, aki azért van, hogy megmentse az elveszett bárányt (a pásztor-metáforához lásd Weimer, 1995). Ferenczi óta a lelkipásztor lejött a szószékről, levette a reverendát, és helyet foglalt a dívány mögött.¹⁴ Az anyaszerep idealizálását később ugyanúgy megtalálhatjuk Donald Winnicottnál és Bálint Mihálynál is, mint nála, és ebben szerintem az a törekvés a legfeltűnőbb, hogy ezt az anyaságot *hic et nunc*, a pszichoanalitikus óra folyamán megvalósítani szeretnék.¹⁵ Szimbólumelméletileg véleményem szerint itt egyértelműen a pásztor-metáfora kontextusában találjuk magunkat; a pszichoanalitikus az anyai regresszió folyamatában hirtelen átváltozik a Jó Pásztorrá. Az anyaság pszichoanalitikus-lelkipásztori gyarmatosítása a nemek közötti különbség felszámolása érdekében történik.

Tudniillik éppen a pásztor-metáfora az, aminek alapján a nőiség patriarchális gyarmatosítását genealógiailag pontosan nyomon lehet követni. A férfiak lelkipásztoroként egyszerre lehetnek apák és anyák. Michel Foucault (1988) összegyűjtötte a pásztor-metáfora történetével összefüggő adatokat – ám mindeközben nem veszi figyelembe a nemek közötti különbség alapvető jelentőségét! A társas tudattalan rekonstrukciójára törekvő kritika mind-

¹⁴ Egy másik munkámban (Weimer, 1998) ezt a változást társadalmi folyamatként értelmezem. Ahogy a kapitalista áruterelés univerzálisan tért hódít, úgy vesztik el az addig univerzálisnak gondolt normák az érvényesség iránti igényüket. A protestáns kultúrában ez a folyamat a missziós kommunikáció jelentőségének csökkenésében tükröződik vissza, amikor a prédikáció társadalmi megvalósítása felér a prédikációval. A Német Szövetségi Köztársaságban nyilvános beszédben a papot körülbelül a '70-es évek óta nem prédikátornak, hanem lelkipásztornak nevezik.

¹⁵ Bálint motívuma, a páciens/analitikus = anya/gyermek harmonikus összefonódása a pásztor-metáfora egy másik megvalósítását mutatja be; ez az eredetmitikus konfliktusmentesség paradicsomi ideálját sugallja, amelyet, mint már Ferenczinél is, *hic et nunc* a terápiás órában be kell teljesíteni. Luther nyomán nevezhetjük ezt a rajongó tradíciónak a pszichoanalízisben.

azonáltal nem fog olyan mélységig behatolni a pásztormetafora történelmi fejlődésének az elő-ázsiai és európai térségben jellemző folyamataiba, mint Foucault. Foucault bemutatja, hogyan vándorol át a pásztor-metafora már a 17. században a lelkészek reverendájából a rendőrségi uniformisba; a „rendőrtudomány” a 17. és 18. században a pásztormetafora abszolutisztikus közvetítője! – mindez groteszk módon előrevetíti azt a mai „politikai korrektséget”, amely az idealizált áldozat megmentésének érdekében kész a megbecstelenítő megbecstelenítésére, az interneten keresztül úgyszólván hatványozottan. Ezt az anyaszerepnek a pszichoanalízisben történő idealizálásával kapcsolatban, ami Ferenczire vezethető vissza, pontosabb lenne a társas tudattalan trükkjeként értelmezni, amely potyautasként mindig ott rejtőzködik az anyai regresszió szerelvénnyén. A történelemben az anyaszerep idealizálása mindig a társadalomban létező hatalmi igények abszolutizálásához vezetett, mivel az idealizált anyaszerep tendenciáját tekintve magát a különbségek alapvető struktúráját mossa el, azaz a nemek közötti különbséget. És most ebben a részben annyiban hagyom ezt a csúcspontjára ért polémiát, remélve, hogy ettől az olvasás közben fellépő ambivalenciaélmény nem oldódik fel!

3. A kereszt traumája – a traumavita teológiai perspektívából

Úgy vélem, nem szükséges ezen a helyen megint egyszer referálni a jól dokumentált trauma vs. konfliktus vitát (legutóbb: Schlösser, Höhfeld, 1998), úgyhogy koncentrálnak közvetlenül a lelkési gyakorlat pszichoanalitikus megértésével kapcsolatos gondolatokra (vö. Weimer, 1998). Aból a megfigyelésből indulok ki, hogy tudomásom szerint a lelkési munkával kapcsolatban ebben a században német nyelvterületen született teológiai elgondolások szinte kivétel nélkül deduktív logikára épülnek, vagyis a lelki gondozás elméletét bizonyos teológiai, pszichológiai vagy szociológiai előfeltevésekből vezetik le.¹⁶ Két szakmai működési területem közül az egyik, a telefonos lelki gondozás azzal a feladattal szembesít, hogy pszicho-

¹⁶ Az általam ismert egyetlen kivétel Thomas Bonhoeffer műve (1985), mindamelllett ez egy történelmi munka „A keresztény lelki gondozás eredete és lényege” tárgykörében, nem pedig a lelkési munka gyakorlati-teológiai vázlata. Klaus Heinrich (1981) a deduktív logikát illető kritikájában véleményem szerint következetesen bebizonyította, hogy ez a fajta logika a nemek közötti különbség patriarchális tagadásán nyugszik.

lógiai és teológiai laikusoknak kell a lelkeszi munka valamiféle olyan alapvető megértését közvetítenem, aminek alapján a saját telefonos praxisukban tájékozódni tudnak. Kézenfekvőnek tűnik számomra, hogy a lelki gondozás definíciójának kérdését a kliensek szempontjából közelítsük meg,¹⁷ tehát azt kérdezzük: milyen érzelmi situációban keresnek általában az emberek a mi kultúrkörünkben olyan kommunikációs kapcsolatot, amit lelki gondozásnak neveznek? Nyilvánvalónak látszik, hogy az a situáció, amely a kliens oldaláról a lelki gondozási kapcsolat felvételét motiválja, mindig *elsöprő élményt* tartalmaz. Példaként elég csak az úgynevezett „hivatalos aktusokra”, a protestáns kultúra klasszikus situációira gondolni: a keresztelés, a konfirmáció, az esküvő, a temetés aktusához az is hozzátartozik, hogy ilyenkor mindig sor kerül lelki beszélgetésre; de gondolhatunk a lelki elsősegélynek az utóbbi években a médiában elég hatásvadászóan bemutatott formáira is, például az eschedei vasúti szerencsétlenség kapcsán. Nem hiszem, hogy az „elsöprő élményt” pszichoanalitikus nézőpontból szemlélve a körülményektől függetlenül mindig a traumatikus élménnyel kellene azonosítani, bár például a temetés esetében nyilván lehet éppen erről szó. Mégis Bionnak a $a/\`$ dialektikus viszonyát leíró modellje egészében véve alkalmasabbnak tűnik ennek a specifikus pszichodinamikának a konceptualizálására. Az elsöprő élményt eszerint mint új tartalmat ($\`$) lehet felfogni, amely mindig veszélyezteti a személyiség addigi terét (a). Más szóval: az elsöprő élményt kísérő szorongásforma mindig a dezintegrációs szorongás, ennél fogva a lelki gondozás mindig a személyiség reintegrációját célozza.¹⁸

A dezintegrációs szorongás ugyanakkor a vallásos élményeket kísérő szorongásforma is, végeredményben ez tűnik ki a Biblia beszámolóiból. Nem véletlenül hangzik el ezeken a helyeken mindig, hogy „Ne féljetek”. A vallásos élmény – és ezt a fogalmat az „elsöprő élmény” szinonimájaként használom – mindig fenyegetést jelent egy személyiség vagy társadalmi csoport aktuális integrációs szintjére nézve¹⁹ (Eigen, 1985).

A keresztény kultúrában kétségtelenül a kereszt számít az ilyen vallásos/elsöprő élmény alapmetaforájának. Történelmi perspektívában néze-

¹⁷ A módszertani háttér a londoni Tavistock Institute for Human Relationsben kifejlesztett, a társadalmi intézmények és a bennük megjelenő foglalkozási szerepek pszichoanalitikus-rendszerelméleti megfigyelésére szolgáló modell (Weimer, 1998, 1999)

¹⁸ Az esetek nem elhanyagolható számában ez csak externalizáló reintegráció lehet, amire Ronald Britton a csodálatos „Pantomimló” metaforát találta (1994)

¹⁹ Aktuális példaként eszembe jutnak a Lady Diana halála körüli drámai események.

tem szerint azt kell mondanunk, hogy itt az első keresztények meghatározó, mindamellettt traumatikus tapasztalatáról van szó, ami az akkori zsidó kontextusban nem jelentett mást, mint egyfajta „nyelvezavart” a zsidó establishment és a Jézus-szekta között. Úgy tűnik, hogy az ehhez a nyelvzavarhoz csatlakozó keresztény teológiai gondolkodók hatástörténete alapján olyan specifikusan teológiai meglátásokat lehet megfogalmazni, amelyek fontos adalékokkal szolgálnak a traumaterápia felmerülő technikai problémáit illetően. Itt csak egy aspektusra tudok kitérni – amivel kapcsolatban ismét felbukkan a háttérben Norbert Elias neve: az antiszemitizmus keresztény gyökereinek aspektusára (Beland, 1991). Ezt a történetet értelmezhetjük a bennfentesek és a kívülállók közötti, folyamatos átalakulásban lévő kölcsönhatásként is, ahogy Elias teszi (1990). Az ilyen folyamatokban előbb-utóbb sor kerül az eszkálálódó erőszak látványos kitörésére, amiben a keresztény antiszemitizmus esetében véleményem szerint *a tettesszereppel való azonosulás elhárításának* van meghatározó jelentősége. Ez a történelemben különösen világosan megmutatkozik a 1215-ös IV. lateráni zsinat határozataiban. Ezen a zsinaton egyszerre emelték dogmává az eucharisztia alkotórészeinek átlényegülését (*transsubstantiatio*), és a zsidók bűnösségét az istengyilkosságban. Más szóval azt az állítást, hogy Krisztus mintegy kézzelfoghatóan, ténylegesen jelen van az alkotóelemekben – ami a zsidó teológiai gondolkodás számára a képi ábrázolás tilalmát tekintve már önmagában egyfajta istengyilkosság, – az istengyilkosság vádjának a zsidókra való projekciójával támogatják meg. De ha Krisztus valóságosan jelen van az eucharisztia alkotóelemeiben, amelyeket a hívek a foguk között szétmorzsolnak és lenyelnek, akkor számomra mindez éppen a tettesszereppel való kölcsönhatás rituális kifejezéseként értelmezhető. Mert a legrégebbi krisztológiai megfogalmazások szerint Krisztus helyettünk áldozta fel magát. Ez annyit tesz, hogy a kereszt a bennünk meglévő istengyilkos hajlamokra mutat rá. Ahogy Hermann Beland írja: „Krisztus kereszthalálára a legeredendőbb keresztényi reakció az az önmagunkba tekintő felismerés lenne, hogy megöltük volna őt, ha akkor éltünk volna... Ez a saját személyre kiszabott ítélet hasonlóságokat mutat a depresszív pozícióval. Ha az ítélet nem elviselhető, akkor kerül sor paranoid reakcióra, a bűn projekciójára” (id. mű, 458).

Amennyire én látom, itt tud hozzászólni a teológia a traumát elszenvedett emberek pszichoterápiájának bonyolult, érzelmileg igen megterhelő problémáihoz, ráadásul úgy, hogy érzésem szerint megadja a szükséges kiegészítést Ferenczi egykor forradalmi gondolataihoz. Egy ilyen terápiát nem tudok anélkül elképzelni, hogy a terapeuta ne állna pszichésen készen

arra, hogy a terápia emocionális folyamatában valóban azonosuljon a tetteszereppel, pontosabban: elfogadja a páciensnek azt a túléléshez elegendhetlen szükségletét, hogy a tettes a-hez jusson. Véleményem szerint pontosan a traumatogén zavaroknál fellépő ismétlési kényszer követeli meg a terapeutától, hogy minderre feltétlenül készen álljon. Az a lényeg, hogy képes-e a dívány mögötti fotelban ülve a saját személyiségében a tettes aspektus rendelkezésére bocsátani egy időleges a-t. Csak ezután – és ez az időtényező a freudi utólagosság koncepciójának értelmében esszenciálisnak tűnik számomra – lehet képes valaki arra, hogy a harmadik pozícióból (Schoenhals, 1993) gondolkodjon, és a traumatizált embernek éppen erre a képességre van olyan égető szüksége: arra, hogy ki tudjon lépni a tettes-áldozat diádban való gondolkodásból. Hogy sarkítva fogalmazzunk: a traumaterápia a trianguláris tér (Schoenhals, i. m.) keresése. A túlélés – és nemcsak a biológiai – csak (legalább) hármásban lehetséges.

Vajon érthetjük-e úgy Ferenczi halála előtti egyik utolsó naplójegyzetét, mint utalást az elfojtott tettes aspektus visszatérésére? A magam részéről megkockáztatom ezt az értelmezést. 1932. október 2-án, halála előtt hét hónappal Ferenczivel olyasmi történik, mintha meglátogatná a „kövendég”, megrázó vallásos élményként tapasztalja meg saját különbözőségének hajótörést szenvedett érzéseit (1996, 214):

„Az én esetemben vérkrízishez vezetett abban a pillanatban, amikor beláttam, hogy nemcsak hogy nem számíthatok egy »felsőbb hatalom« védelmére, hanem éppen *ellenkezőleg*, ez a közömbös hatalom eltipor, mihelyst a magam útján – és nem az övén – járok.”

És itt kényes kérdéshez érkeztem: nem a pszichoanalízis Don Giovanni-ját láthatjuk-e Ferenczi Sándorban? Nemcsak ismert szerelmi kalandjai okán, hanem ennek a késői, kétségbeesett naplőbejegyzésnek a fényében is. És az is lehet, hogy nemcsak Zerlina él kultúrtörténetileg köztes térben, akit Theodor W. Adorno amúgy teljesen Winnicott modorában egy letűnőben lévő és egy eljövendő kultúra közötti átmeneti térben helyezett el (Adorno, 1964), hanem Don Giovanni és vele együtt Ferenczi Sándor is: az évezredes zsidó hagyományt, amitől már asszimilációra törekvő apja is szabadulni akart (Harmat, 1988), hamarosan meggyilkolják Auschwitzban, és hogy azután mi jön, az még ma sem látszik világosan.

Az átmeneti térben mindenesetre bőven van még alkalom a jóvátételre (és Don Giovanni zátonyra futó szerelmi próbálkozásainak talán egy ilyen kleiniánus értelmezése is lehetséges), ha a múlt még magán hordozza a megváltásra mutató indexet. De azt, hogy Don Giovanni és Mózes illetve

Ödipusz között, akikkel Freud azonosult, óriási feszültségekkel teli viszonyoknak kell kialakulnia, másképpen nem is lehetett volna előre látni!

4. *Extra nos – in nobis, avagy „Je est l'autre”*

Hogyan lehetne leírni ennek a tettesszereppel való próbaazonosulásnak az alapvető lényegét? Az elmúlt év felkavaró személyes élményei közé tartozik számomra egy kudarcba fulladt fokális segítő beszélgetés egy kollégával, akinek az életrajzában struktúráképző szerepet töltött be az érzéketlenül számító fasiszta erő jéghidegsége, amit az apával kapcsolatos emlékek testesítettek meg. Második ülésünk alatt, az év ritka napos, meleg kora tavaszi napjainak egyikén, miközben a kliens ennek az életrajznak az első, még aránylag ártalmatlan részleteit mesélte, hirtelen jéghideg lett a kezem. A kellemetlenek megélt tünet olyan erővel nehezedett rám, hogy ennek az órának a során nem sikerült többé az analitikus beállítódás állapotába kerülnöm. Első, elhárított azonosulás a tettesszereppel...

Később a szupervízióban²⁰ fontolóra vettük, milyen kibontakozási lehetőségeket nyithatott volna meg a beszélgetés előtt ezen a ponton a megnevezés egyszerű technikája („Most azt érzem, hogy nagyon hideg lett a kezem”). Körülbelül egy fél évre rá a telefonos lelkiségély-szolgálat éjszakai ügyeleteseként fél három körül beszélgettem egy nővel, aki sokkal ártatlánabb formában megmutatott nekem valamit ezekből a kibontakozási lehetőségekből. Álljon tehát itt a beszélgetés:

A telefonáló nő hangja elakadt lemezre emlékeztet: monoton, nagyon magas és sűrű frekvencián beszél, mindig azonos beszédtempóban, mintha egy nagyon metsző és magas síphang szólna tremolóban.²¹ Minden mondat vége felé glissandóba csúszik a hang csengése, aztán lassan lefelé, és a telefonáló hölgy egyre elnyújtottabban ejti ki a szótagokat. Az utolsó szótag messze kicseng a mondat végi ponton túl, mintha a hang végtelen üres mélységekben halna el. A telefonáló mindemellett alig fogalmaz koherens mondatokat, hangos mondattöredékeket sorakoztat egymás mellé, amelyeknek a szemantikai tartalmát eleinte nem is értem.

²⁰ Sokat köszönhetek kielői fókuszterápiás konferenciánk pasztorálpszichológiai kollégiumának és szupervizorának, dr. R. Klüwer úrnak.

²¹ Ennek az idegenszerű szépségét hallhatjuk Ligeti *Continuum* című csembalódarabjában.

„A tudat körforgása... ahogy állandóan kering a tudat... egy film, ülök és várom a következő képet... nem jön kép... a fal, mindenütt a fal... a tudat körforgása... hogy mondjam... hálát adni Istennek imádkozás előtt... ülni... várni... mindig csak kering a tudat ... a tudat körforgása...”

A hang egy korai serdülőkorú mélyzó kislány hangjának tűnik, aki esetleg kábítószer hatása alatt áll. Amint beszélni kezd, ólmos fáradtság ereszkedik rám, ám ezt sikerül kordában tartanom annak az észrevételnek a segítségével, hogy a telefonáló csak jár, mint egy verkli, tehát nem fáradt. Amikor közbekérdezek, hogy nem tudna-e esetleg aludni, kurtán válaszol, mintha igazán tudnom kellene, hogy ő már hónapok óta nem alszik. Egy pillanatra elszégyellem magam ostoba kérdésem és nyilvánvaló kívánságom miatt, hogy elküldjem ezt a nőt aludni és megszabaduljak tőle.

Különféle mondattöredékek, mint: „egyszerűen csak beszélni... maga csak hallgasson, kérem... mondjon nekem egy kampót a falba... egyszerűen mindig csak beszélni... vagy inkább mindig csak hallgatni... segítsen már... mit akarok...”

A telefonálót nyilvánvalóan megzavarta a kérdésem, hogy nem tudna-e aludni. Amikor egyszer közbevetem, hogy „A legjobban azt szeretné, ha szavak nélkül megérteném magát”, a telefonáló röviden és barátságosan felnevet, amitől megkönnyebbülök: úgy látszik, a kérdezősködéssel okozott zavar nem tette teljesen tönkre a beszélgetésünket.

Apránként a következő tényeket sikerül rekonstruálnom: a telefonáló elmondása szerint 51 éves és depresszióban szenved. Nem sokkal ezelőtt összeszedte minden bátorságát, és feladott egy apróhirdetést, amit jellegzetes beszédmodorában fel is mond nekem. A dolog lényege, hogy sorstársakat keresett. Ma jelentkezett is egy asszony, aki részben ugyanolyan tünetekkel küzd, mint ő maga. Ez az asszony javasolta neki, hogy tegye azt, amit ő is szokott: üljön le a fotelba, csendesedjen el teljesen és nyíljon meg. Ez egy ima. De csak akkor működik, ha az elején hálát ad Istennek. Amennyire sikerül rekonstruálnom, a telefonáló a másik nő javaslatát konkrétan értette, abban az értelemben, amire Segal a „symbolic equation” (1991), H. Wahl az „ördögi” (1994) meghatározást használja. Az lenne a lényeg, hogy a telefonáló kierőltesse a parancsszerűen rárótt imafeladatnak és szelfje ennek alávetett maradék részének az egyesülését. Úgy tűnik, hogy ma este már a szó szoros értelmében órák óta próbálkozik azzal (úgy veszem ki legálábbis), hogy beüljön a fotelba, és valóban felvegye a megkövetelt testtartást. De valahog nem megy.

Vég nélküli morfondírozás az ágyról, a kanapéról, a heverőről, a fotelról... „ülés” ... „fekvés”...az eközben felvett testtartásról teljes részletességgel... „a

fal”...”a tudat keringése”...”a film, amiben nem jön több kép”... „’Istent nem szeretnék mondani”... „egy magasabb szellemi erő... de le kell ülni”...”hálát kell adni...”

A telefonáló egyszer csak azt mondja, hogy éppen levágott és megkent magának egy szelet kenyeret. Egyszersmind új elemet szűr be a mondattöredékeibe:

„Mint egy kisbaba... a tudat mindig csak kering... egy darab kenyér... (mély sóhaj) ez a kínládás...”

Hirtelen észreveszem, hogy a kolbászos kenyerekre gondolok, amit ma este kentem magamnak, és még a táskámban vár. Olyan éhség jön rám, hogy szinte ellenállhatatlan, holott otthon elindulás előtt rendesen megvacsoráztam. Megpróbálok kinyúlni a táskámért, hogy gyorsan kitegyem magamnak az asztalra a kenyeret. Csakhogy a táska éppen egy jó fél méterrel van messzebb, mint ameddig a kinyújtott kezem elér. Ugyanakkor tudom, nem szabad felállnom, hogy a telefonkagylóval a fülelem elmenjek a kenyereért.

Azt mondom a telefonálóknak: „Most azt érzem, hogy én is megéheztem.”

A telefonáló reakciója nagyon meghat: szívből elkezd nevetni, és a nevetése olyan ragadós, hogy már mindketten nevetünk.

„Együtt nevetni... a kenyér... mint egy kisbaba...”

Azt mondom: „A kisbabának ma este az anyamellre van szüksége. Az embernek néha kell kívülről valami jó: a kenyér, a mell, Isten.”

Megint nevetünk mind a ketten, ezúttal csak egy kicsit. Végül a telefonáló sztereotíp szövegébe visszhangszerű mondattöredékek keverednek bele:

„beverni egy kampót a falba... kell kívülről valami jó... a kenyér... a mell... a magasabb szellemi erő... nem mondanám, hogy Isten, egy magasabb szellemi erő ... a kampóra akasztom a maga mondatát...»az embernek kell kívülről valami jó«...”

Azt javasolja, hogy fejezzük be a beszélgetést, és én egyetértek. Mindketten megköszönjük a beszélgetést.

„Az embernek néha kell kívülről valami jó”: a teológia ezt az „extra nos” formulával fejezi ki. Az „extra nos” Luther krisztológiájában annyit tesz, hogy a sikerült élet forrása nem a szubjektumban magában, hanem a távollévő Krisztusban való hitben („feeling is believing”) áll. Az „in nobis” semmiképpen nem egyszerűen ennek az ellentéte, hanem, Luther misztikus hagyománya alapján, az *imitatio Christi*, a hit tárgyának, a szeretett Istenfiúnak az introjekciója. Ebben az esetben a jó tárgy úgyszólván benne

van a szubjektumban, ami nyilván néha mániásnak tűnő megnyilvánulásokra ad okot (ez hallható sok húsvéti korálban), mindent egybevetve azonban érzésem szerint inkább a jóvátételre teremt alkalmat. Ha helyesen látom, mostanában zárul le a pasztorális pszichológiában az a fejlődési folyamat, amelyet egy teológiai establishmenttel szemben, a kívülálló pozíciójából kezdtünk el a 70-es években, és amelynek során szükségszerűen erősebben hangsúlyoztuk az „in nobis”-t, mint az „extra nos”-t. Ennek a fejlődési folyamatnak megvan a megfelelője a psychoanalytic communityben is, legjobban talán Arthur Rimbaud mottója fejezi ki a lényegét: „Je est l'autre”, és olyan, máskülönben igen különböző szerzők a képviselői, mint Jacques Lacan és a posztkleinianusok (vö. Eigen, 1981). Ha például Lacan sűrített formában így fogalmaz: „A tudattalan a Másik beszéde” (idézi H. Weiß, 1988, 32), abban számomra kétségbevonhatatlanul éppen úgy tovább él a kölcsönös analízis Ferenczi-féle kísérlete, mint – hogy minden különbség ellenére a másik oldalról is hozunk példát – Patrick Casement *Páciensektől tanulva* (1989) című könyvében, amelyben a szerző a kölcsönös analízis elvét az analitikus óra folyamán zajló belső szupervízió formájában őrzi meg.

Úgy tűnik, hogy mindezeknek a fundamentuma – és ezzel elérek a végkövetkeztetéshez – annak a feloldhatatlan hármas függésnek az elismerésében van, amely Roger Money-Kyrle szerint (1968, 1971) az ember veleszületett tudását adja – teológiai megfogalmazásban talán valamivel szkeptikusabban inkább antropológiai állandóról beszélnek. Ennek a hármas függésnek az elismerése lehet érzésem szerint az a „tertium datur”, amely a Ferenczi olvasásával járó, általam jelzett ambivalenciaélmény mögött meghúzódik.

Money-Kyrle elsőként az anyamellről mint a legteljesebben jó tárgyvaló függést említi, és ez a gondolat a teológiai „extra nos” pontos megfelelője. Ferenczi véleményem szerint – a sokféle ellenállás, nem utolsósorban Freudé ellenére – a pácienseinél pontosan ráérezett erre a függésre; és ma már talán jobban látjuk, mekkora szükség van arra, hogy ennek az elismerésére a dívány mögött ülő is képessé tegye magát. A pszichoanalitikusok, ha megengedik nekem ezt a kritikus megjegyzést, ki vannak téve annak a veszélynek, hogy a legteljesebben jó tárgyat magában a pszichoanalízisben lássák, ám ezzel egész biztosan túl sokat követelnek tőle. Most is, mint mindig, aktuálisnak tűnik Freud székeszise Ferenczi „furor sanandi”-ját illetően. A „jó mell” mindig „extra nos”, Charles S. Pierce szemiotikájának értelmében ez az interpretáns az analitikus viszonyban azokban a helyzetekben, amikor minden „elég jól” megy (Winnicott).

A Money-Kyrle által megfogalmazott második függés a szülői nemi aktustól mint a legteljesebben kreatív aktustól való függés. Ferenczi már ezt is megsejtette, hiszen *A nem kívánt gyermek és halálösztone* című előadásában (1929, 255) ezt írja: „A gyermeket rengeteg szeretettel, gyengédséggel és gondoskodással kell rávenni arra, hogy megbocsássa a szüleinek, hogy akarata ellenére világra hozták, különben hamarosan megmozdulnak a romboló ösztönök.” De ez a megfogalmazás vajon nem a gyermeknek azt az onnipotens igényét közvetíti-e, hogy a nemzéséről mintegy előre megkérdezzék?²² Szerintem ez a helyzet; amit Ferenczi még a nem kívánt gyermek bajának tartott, az egyszerűen a *conditio humana* egyik alapeleme, „fact of life” (Money-Kyrle), amihez végül annak az elismerése is hozzátartozik, hogy amint a szüleinek is bizonyos tekintetben könnyebb lenne nélkülünk, mint velünk, ugyanúgy a halálunk után is minden valószínűség szerint egész jól megy tovább nélkülünk az élet, bizonyos tekintetben akár könnyebben is.

Ez elvezet a harmadik „élettényhez”, amelyet Money-Kyrle kiemelt: az idő mulandóságának és végül a halálnak az elismeréséhez. Ferenczin felnéve az ember szeretné ezeket a gondolatokat terápiás technikába átfordítani, ugyanakkor – megint itt van tehát a sokszor bemutatott ambivalencia – szeretné őket ellenvetésként felhozni a szerző azon véleményével szemben, hogy „az analízisnek úgyszólván végkimerülésben kell kimúlnia”. A budapesti kávéházba visszatérve a teológus a másik asztal mellől szeretné azt is közbevetni, hogy az eljövendő, transzcendens, tehát ésszel nem hozzáférhető teljes kiengesztelődésben való hit az analitikusokat is megbékíthetné az analitikus folyamatban zajló, ugyan fragmentált, de mégis a lehető legfelkavaróbb érzelmi élményekkel. „Fragmentálok, tehát vagyok”, mondta furfangosan a zsidó zeneszerző, Mauricio Kagel. Még tényleg nem lett nyilvánvalóvá, hogy egyszer mivé leszünk!

Nádasdy Nóra fordítása

²² A teológusoknak itt a preegzisztens Krisztus tana jut eszükbe.

IRODALOM

- ADORNO, THEODOR W. (1964): Huldigung an Zerlina. In: *Moments musicaux*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- BAUMANN, ZYGMUNT (1992): *Dialektik der Ordnung*, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt.
- BENJAMIN, WALTER (1977): Über den Begriff der Geschichte. In: W. B.: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. (Szerk: S. Unseld.) Frankfurt/M.: Suhrkamp. (Magyarul: A történelem fogalmáról. In: W. B.: *Angelus novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Budapest: Magyar Helikon, 1980.)
- BELAND, HERMANN (1991): Religiöse Wurzeln des Antisemitismus. In: *Psyche* 45: 448–470.
- BION, WILFRED (1962 [1984]): *Learning through Experience*. London: Karnac.
- BION, WILFRED (1963 [1984]): *Elements of Psychoanalysis*. London: Karnac.
- BION, WILFRED (1970 [1988]): *Attention and Interpretation*. London: Karnac.
- BISCHOF, RITA (1984): *Souveränität und Subversion. Georges Batailles Theorie der Moderne*. München: Matthes & Seitz.
- BLUMENBERG, YIGAL (1997): Freud – ein „gottloser Jude“? Zur Frage der jüdischen Wurzeln der Psychoanalyse. In: *Luzifer-Amor*, 19: 33–80.
- BONHOEFFER, THOMAS (1985): *Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge*. München: Kaiser.
- BRITTON, RONALD (1994): The Blindness of the Seeing Eye: Inverse Symmetry as a Defence Against Reality. In: *Psychoanalytic Inquiry*, 14: 365–378.
- CASEMENT, PATRICK (1985 [németül: 1989]): *Vom Patienten lernen*. Stuttgart: Klett. Magyarul: *Páciensektől tanulva*. Budapest: Animula, 1999.
- DAHMER, HELMUT (1978): Sándor Ferenczi, Einleitung. In: In: S. F.: *Zur Erkenntnis des Unbewußten und andere Schriften zur Psychoanalyse*. München: Kindler.
- EIGEN, MICHAEL (1981): The Area of Faith in Winnicott, Lacan and Bion. In: *International Journal of Psycho-Analysis*, 66: 413–433.
- EIGEN, MICHAEL (1985): Towards Bion's Starting Point: Between Catastrophe and Faith. In: *International Journal of Psycho-Analysis*, 66: 321–330.
- ELIAS, NORBERT–SCOTSON, JOHN L. (1990): *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- ERDHEIM, MARIO (1996): Unbewußtheit im Prozeß der Zivilisation. In: K.-S. Rehberg (szerk.): *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- FERENCZI, SÁNDOR (1910 [1970]): Zur Organisation der psychoanalytischen Bewegung. In: S. F.: *Schriften zur Psychoanalyse*, 1. köt., Michael Balint (szerk.). Frankfurt/M.: Fischer. 48–58. (Magyarul: A pszichoanalitikus mozgalom történetéből. In: F. S. [1918]: *Lelki problémák a pszichoanalízis megvilágításában..* Budapest: Dick Manó. 138–150.)
- FERENCZI, SÁNDOR (1913): Glaube, Unglaube und Überzeugung. In: S. F.: *Schriften zur Psychoanalyse*, 1. köt. (Magyarul: Ferenczi Sándor (1919): A hit, a hitetlenség és a meggyőződés az orvosi lélektan megvilágításában. In: *A pszichoanalízis haladása*. Budapest: Dick Manó, 1627.)
- FERENCZI, SÁNDOR (1913): Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinns. In: *Schriften*, I. (Magyarul: A valóságérzék fejlődésfokai és patológikus visszatérésük. In: F. S. [1982]: *Lelki problémák a pszichoanalízis tükrében*. Budapest: Magvető. 124–146.)

- FERENCZI, SÁNDOR (1923): Der Traum vom „gelehrten Säugling“. In: *Schriften*, II.
- FERENCZI, SÁNDOR (1924): Versuch einer Genitaltheorie. In: *Schriften* II. 317–402. (Magyarul: Ferenczi Sándor [1929]: *Katasztrófák a nemi működés fejlődésében. Pszichoanalitikai tanulmány*. Budapest: Filum, 1997.)
- FERENCZI, SÁNDOR (1928 [1972]): Die Anpassung der Familie an das Kind. In: S. F.: *Schriften zur Psychoanalyse*, II. Frankfurt/M.: Fischer. 212–226. (Közreadja Michael Balint és Judith Dupont.) (Magyarul: A család alkalmazkodása a gyermekhez. *Korunk*, 1928: 3, 593–599.)
- FERENCZI, SÁNDOR (1929 [1978]): Männlich und Weiblich. In: S. F.: *Zur Erkenntnis des Unbewußten und andere Schriften zur Psychoanalyse*. München: Kindler. 227–238. (Közreadja: Helmut Dahmer.)
- FERENCZI, SÁNDOR (1929): Das unwillkommene Kind und sein Todestreib. In: *Schriften*, II. 251–256
- FERENCZI, SÁNDOR (1933): Sprachverwirrung zwischen den Erwachsenen und dem Kind. In: *Schriften*, II. 303–316. (Magyarul: Nyelvzavar a felnőttek és a gyermek között. In: Buda Béla [szerk.] [1971]: *A pszichoanalízis és modern irányzatai*. Budapest: Gondolat. 215–226.)
- FERENCZI, SÁNDOR (1985, németül: 1988): *Ohne Sympathie keine Heilung. Das klinische Tagebuch*. (Közreadja Judith Dupont.) Frankfurt/M.: Fischer. (Magyarul: Ferenczi Sándor [1996]: *Klinikai napló, 1932*. Budapest: Akadémiai.)
- FOUCAULT, MICHEL (1988): Omnes et singulatim – Für eine Kritik der politischen Vernunft. In: *Lettre Internationale*, 1: 58–66.
- FREUD, SIGMUND (1927c): Die Zukunft einer Illusion. In: *G. W.*, 14. kötet. (Magyarul: Sigmund Freud [1945, 1991]: *Egy illúzió jövője*. Budapest: Párbeszéd Kiadó.)
- GAST, LILI (1992): *Libido und Narzißmus*. Tübingen (edition discord).
- GRUNBERGER, BÉLA (1976): *Vom Narzißmus zum Objekt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- GUBRICH-SIMITIS, ILSE (1980): Sigmund Freud / Sándor Ferenczi: Sechs Briefe zur Wechselbeziehung von psychoanalytischer Theorie und Praxis. In: G. Jappe, C. Nedelmann (szerk.): *Zur Psychoanalyse der Objektbeziehungen*. Frankfurt/M.: Fromann-Holzboog.
- HARMAT, P (1988): *Freud, Ferenczi und die ungarische Psychoanalyse*. Tübingen (edition discord). (Magyarul: Harmat Pál [1986]: *Freud, Ferenczi és a magyarországi pszichoanalízis*. Bern: Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem. 2. kiad: Harmat Pál [1994]: *Freud, Ferenczi és a magyarországi pszichoanalízis: a budapesti mélylélektani iskola története 1908–1993*. Budapest: Bethlen.)
- HAYNAL, ANDRÉ (1989): *Die Technik-Debatte in der Psychoanalyse. Freud Ferenczi, Balint*. Frankfurt/M.: Fischer. (Magyarul: Haynal André [1996]: *Viták a pszichoanalízisben. Freud, Ferenczi, Bálint*. Budapest: Thalassa–Cserépfalvi.)
- HEINRICH, KLAUS (1964): Die Funktion der Genealogie im Mythos. In: K. H.: *Parmenides und Jona*. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Frankfurt/M.: Stroemfeld. 9–28.
- HEINRICH, KLAUS (1981): Tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik. *Dahlemer Vorlesungen I*, Frankfurt/M.: Stroemfeld.
- HERMANN, LUDGER M. (szerk.) (1995): *Spaltungen in der Geschichte der Psychoanalyse*. Tübingen (edition discord).
- HONEGGER, CLAUDIA (1991): *Die Ordnung der Geschlechter*. Frankfurt/M.: Campus.

- LAZAR, ROSS ALLEN (1988): Vorläufer der Triangulierung. Die ersten dreidimensionalen Teilobjektbeziehungen des Säuglings. In: *Forum der Psychoanalyse*, 4: 28–39.
- MATTE-BLANCO, IGNACIO (1988): *Thinking, Feeling, and Being*. London: Routledge.
- MONEY-KYRLE, ROGER (1968): Cognitive Development. In: D. Meltzer–E. O’Shaughnessy: *The Collected Papers of Roger Money-Kyrle*. London: Clunie. 416–433.
- MONEY-KYRLE, ROGER (1971): The Aim of Psycho-analysis, In: D. Meltzer–E. O’Shaughnessy: *The Collected Papers of Roger Money-Kyrle*. London: Clunie.
- NOWOTNY, HELGA (1989): *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- RAGUSE, HARTMUT (1993): *Psychoanalyse und biblische Interpretation*. Stuttgart: Kohlhammer.
- RAGUSE, HARTMUT (1994): *Der Raum des Textes*. Stuttgart: Kohlhammer.
- RIZUTTO, ANA-MARIA (1979): *The Birth of the Living God*. Chicago: Chicago Press.
- SCHELSKY, HELMUT (1965): Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? In: J. Matthes: *Religionssoziologie*, I. Reinbek: Rowohlt Verlag (rororo).
- SCHLÖSSER, ANNE-MARIE-HOHLFELD, KURT (szerk.) (1998): *Trauma und Konflikt*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- SCHOENHALS, HELLEN (1993): Triangulärer Raum und Symbolisierung. in: J. Gutwinsky–Jeggle, J.–M. Rotmann: „Die klugen Sinne pflegend“. *Psychoanalytische und kulturkritische Beiträge*. Hermann Beland zu Ehren. Tübingen (edition discord).
- SCHÜTT, EDDA-WEIMER, MARTIN (1998): *Die unsichtbare und die sichtbare Urszene*. Ein Beitrag zum Problem der Beendigung der Psychoanalyse. Kézirat.
- SEGAL, HANNA (1991, németül: 1996): *Traum, Phantasie und Kunst*. Stuttgart: Klett.
- SIMON, FRITZ B. (1995): *Unterschiede, de Unterschiede machen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- TALMUD... (1980): *Talmud, der babylonische*. München: Goldmann. (Közreadja R. Meyer.)
- WAHL, HERIBERT (1994): *Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie*. Freiburg: Herder.
- WEIMER, MARTIN (1994): Rezension von Raguse, H.: Psychoanalyse und biblische Interpretation. In: *Wege zum Menschen*, 46: 172–175.
- WEIMER, MARTIN (1995): Rezension von Raguse, H.: Der Raum des Textes. In: *Wege zum Menschen*, 47: 377–380.
- WEIMER, MARTIN (1995): Das Verdrängte in der Hirtenmetapher. Kritische Reflexionen zu Foucaults Begriff des Pastorats. In: *Wege zum Menschen*, 47: 61–76.
- WEIMER, MARTIN (1997): Bion hört Cage: „Erinnerung und Wunsch“ in Kontexten. In: *Wege zum Menschen*, 49: 459–473.
- WEIMER, MARTIN (1998): *Zur Rolle des Seelsorgers / der Seelsorgerin*. Kézirat.
- WEIMER, MARTIN (1999): Psychoanalyse und/als Organisation. In: *Psyche* (megjelenik: 1999 január).
- WEIB, HEINZ (1988): *Der Andere in der Übertragung*. Untersuchung über die analytische Situation und die Intersubjektivität in der Psychoanalyse. Frankfurt/M.: Frommann-Holzboog.
- WITTENBERGER, GERHARD (1995): *Das „Geheime Komitee“ Sigmund Freuds*. Institutionalierungsprozesse in der Psychoanalytischen Bewegung zwischen 1912 und 1927, Tübingen (edition discord).

JELENKOR

IRODALMI ÉS MŰVÉSZETI FOLYÓIRAT

ORAVECZ IMRE versei
KOVÁCS ANDRÁS FERENC verse
SZÁNTÓ T. GÁBOR: Retúr (*elbeszélés*)
TÉREY JÁNOS versei
BORBÉLY SZILÁRD verse

LUGOSI LUGO LÁSZLÓ: Urán
FÜZI LÁSZLÓ: Lakatlan sziget
KÓRÖSI ZOLTÁN-MÉSZÁROS SÁNDOR: Damnatio xriemoriae
(*avagy komisszárok a Nádor utcában*)

MÉHES KÁROLY: Mindig ugyanott (*novella*)
PRÁGAI TAMÁS
PÉK ZOLTÁN: Magellán-émlékmű
MECSEKI RITA ESZTER versei
FRANKL ALIONA-ZEKE GYULA: A másik város (*Torony-Tábla*)

KERESZTESI JÓZSEF: Sicc, mocsokba, közbeszéd! (*Kovács András Ferenc: Saltus Hungaricus*)
SCHEIN GÁBOR: A halott angyal (*Borbély Szilárd: Ami helyet*)
HORVÁTH GYÖRGYI: Alamuszi testcsempuszi (*Ficsku Pál: Matatás a végeken*)

CSUHAI ISTVÁN: Búcsú Baránszky Lászlótól

1999

NOVEMBER